بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 27 يونيو 2016

من عقل القطيعة إلى العقل التعارفي

قراءة إبستيمولوجية مفهومية في تحوّلات الفكر العربي المعاصر



شراف شناف
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص

تطمح هذه القراءة إلى إعادة النظر في مفهوم الفكر العربي - الإسلامي المعاصر وفق منظور معرفي مفاهيمي تحليلي مقارن، يأخذ بعين الاعتبار مدى التداخل القائم بين المجالين: الشرقي والغربي، أو الإسلامي والأوروبي، ويحاول إجراء تحقيب معرفي نسبي للتعرف على طبيعة التحولات الفكرية المفصلية التي مرّ بها العقل العربي ـ الإسلامي وهو يواجه ثقافة الآخر، ويجابه سلطتها من جهة، ويُعيد النظر في تراثه ومجاله الحضاري الخاص من جهة أخرى.

وهي بهذا تريد أن تبين أنّ هذا الفكر قطع مرحلة طويلة تمتد من هزيمة حزيران 1967 إلى بداية الألفية الثالثة تحت تأثير فلسفة القطائع، بوعي أو بغير وعي. ومع تحولات الحدث المعولم (الحادي عشر من سبتمبر 2001)، بدأ يتشكل براديغم جديد يريد تجاوز فلسفة القطائع وعقلية الصراع، وحتى الحوار الجاف والسطحي، إلى فلسفة التعارف القرآنية ذات الأبعاد التشاركية والتعايشية والحوارية الخلاقة.



مدخل

تحيط بميدان الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر جملة من الشبهات، ويلفّه العديد من التوجسات التي حوّلته إلى حقل ملغوم بالإيديولوجيات والمذهبيات والدوغمائيات، تجبر الخائض في حماها على أن يتخذ كافة أشكال الحيطة والحذر كي ينجو من عظيم بلواها، ويتخطى رعب إرهابها الفكري، ويتجنب جحيمها المفاهيمي وسطوة آلتها الحجاجية، ويستطيع على الأقل تأمين مساحة صغيرة كافية له يسترجع فيها أنفاسه، ويشكل من خلالها مسافة رؤيوية تتيح له أن يتملّى هذا الفكر (العربي ـ الإسلامي المعاصر) بهدوء ورويّة، ويتفحص مكوناته وطرائق اشتغاله الوظيفي والاستراتيجي.

ومن أهم هذه الشبهات وأخطرها، أنّ هذا الفكر لا يمتلك أصلاً شخصيته المفهومية التي تكشف عن هوّيته الجينيالوجية وملامحه البيئية، وتفصح عن الوضعية الأنطولوجية للإنسان أو للوعي الذي يصدر عنه. ومن ثمّ فهو لا يحقق مقبوليته ولا ينجز مشروعيته، إنّه مرتهن بفضاء آخر وبجنس مغاير وبهموم ليس من هموم إنسانه في شيء.

إنّ «الفكر العربي ـ الإسلامي يشهد أزمة كبيرة ومضاعفة مع مطلع هذه الألفية الجديدة، مع بلوغه عصر الانسداد الأعظم. وبعد أن واجهته العولمة والتحولات الجديدة بنقائض تترى. أعني عصراً موسوماً بخطاب النهايات، نهاية المشاريع الفكرية، ونهاية الإيديولوجيا».[1] فقد تقطّع حبل وصاله مع لحظة الإبداع الحضارية الكبرى[2] من جهة، وارتمى في أحضان التبعية والاستلاب والتشيّئية[3] من جهة أخرى.

والغريب في الأمر أنّ هناك كثيراً من الدراسات التي حاولت تشكيل طوبولوجيا موضوعية، وحفريات توصيفية لمسيرة الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر، وصيرورته وتحولاته في الأذهان والزمان والمكان، إلا أنّها لم تستطع التخلص في غالب الأحيان من رسوبيات الأسلوبية التعبيرية والانفعالية، فنجدنا أمام سيل من التهم وجِراب من السلبيات، وفي نهاية المطاف سلب سمة «الفكرية» عن (الفكر العربي - الإسلامي المعاصر) التي هي ضمنياً السمة الجامعة لسمات: الحضورية، الفاعلية، المنظورية، السؤالية، النقدية،

1- إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة (الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية الإسلامية المعاصرة)، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت)، ط1 (2006)، ص 13

2- هناك إجماع حاصل بين الدارسين على الإشادة بحجم الإنتاج الثقافي في القرن الرابع الهجري/ العاشر للميلاد. ومن دون شك، فإنّ ذلك لم يتولد من تطور البنية المعرفية ذاتها، وإنما تولد بفعل ما أشاعه سلاطين بني بويه الأوائل من تهيئة أجواء الحرية وتشجيع العلوم والمعارف، بالشكل الذي واكب الحاجات المادية، وساير المتطلبات الاستهلاكية المفرزة من خلال البنية الاقتصادية المعتمدة على موارد الأرض وعائدات التجارة العالمية. ـ ينظر: محمد تضغوت، البنية الثقافية وقضايا الفكر في المجال العربي الإسلامي، منشورات الزمن (الرباط)، ط1 (2003)، ص 17

3- ينظر: إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص 14



... والتي هي طبعاً السمات «الخالدة» للفكر الغربي التنويري الذي يؤكد ـ دائماً وأبداً ـ سلطته المعرفية النموذجية والكونية.[4]

لقد كان المنتظر من هذه الدراسات أن تجتهد في الأخذ بيد هذا الفكر إلى برّ الأمان، وتساعده في الكشف عن المنعطف الثقافي والمفصل الحضاري الذي يستأنف من خلاله مسيرة وعيه، وتسعى للإبانة عن منطلقات وحدود مرجعيته، وإمكانياتها المعرفية والمنهجية والتواصلية، لا أن تزيد من كبواته وعثراته. إنّنا لا نحتاج اليوم إلى الدراسات التي تهدم وتفكك وتعرّي وتفضح فقط، وتزهو وتفخر بآلتها التقويضية، بل إنّنا في أمّس الحاجة إلى دراسات تعيد الثقة والأمل إلى الذات العربية ـ الإسلامية، عن طريق إعادة بناء مجالها الثقافي الحضاري، وتشكيل وعيها المفاهيمي المنهاجي، وتركيب محركها الإبستمولوجي وبعث الطاقة المتجددة في كيانه.

وعلى هذا الأساس ستحاول هذه الدراسة أن تتخلص ـ قدر الإمكان- من الأحكام الجاهزة ومن كيل التهم غير المؤسسة، وستجتهد في التخفف من غلواء النماذج الغربية وإكراهاتها التطبيقية التي كانت عادة مصدر بلاء وتشويه وتشويش على النصوص والخطابات العربية ـ الإسلامية، وقسرها وإجبارها على الاعتراف بما لم يكن أصلاً في سرائرها.

وفي الوقت نفسه لن تقصي بعض الإشارات والتنبيهات في الحقل المعرفي والمنهجي الغربي، التي قد يكون لها دور إيجابي وفعّال في إضاءة دهاليز بعض المدوّنات العربية. المهم أنّ شعارنا دوماً في القراءة والتحليل والتأويل هو التفكير بالمفاهيم والمناهج، وفيها وضدها، حتى لا تتحول إلى أدوات استبداد بالعقول والرؤى، تعيق الفكر أكثر ممّا تجعله ينمو ويتطور. إنّنا بحاجة إلى منهج التحليل المفاهيمي المقارن، بغية إعادة تشكيل رؤيتنا لمجال الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر، وفق استراتيجية بنائية تدرّجية تركيبية، غير تجزيئية أو إسقاطية، تأخذ بعين الاعتبار مدى تعقد تكوينية المجال زمانياً ومكانياً وقيمياً وإيديولوجياً وتقاطعياً مع مجالات أخرى، شرقية أو غربية، وتفصل إجرائياً بين ما هو جهد فردي وما هو مشروع مؤسساتي، ساعية إلى لَمْ وجَبْر مكونات الرؤية الفكرية العربية ـ الإسلامية التي اغتربت في مجالات أخرى، أو طوتها ظروف معيّنة في زوايا العتمة والنسيان. ومؤكدة على قوة الروابط بين وضعية المفاهيم ووضعية الثقافة والحضارة ككل. «فالمفاهيم والمصطلحات لا تستنبت في أوضاع ثقافية متردّية. بل لا مجال لإنتاج المفاهيم والمصطلحات إلا في بيئات ثقافية طليعية ومناخ حضاري حقيقي. إنّ المصطلحات تجرّ وراءها حكاية مفاهيم تستمد هي الأخرى اقتدارها ونفوذها من البيئة الحضارية المحيطة».[5]

4ـ كنموذج عن هذه الدراسات، يمكن العودة إلى كتاب: الانسداد التاريخي (لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟) لـ: هاشم صالح، دار الساقي (بيروت) ط1 (2007). بالرغم من أننا لا نخفي إعجابنا ببعض الطروحات الشذرية في الكتاب والاتفاق مع الدكتور"هاشم صالح "في بعض آرائه الهامة والجادة، إلا أنّ ما يطغى على الكتاب في الأخير هو روح النموذج الأوروبي التغييري.

5ـ إدريس هاني، ما وراء المفاهيم (من شواغل الفكر العربي المعاصر)، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت) ط1 (2009) ص 13

ولا ريب، فإنّ «التراجع الحضاري إذا حصل في أي أمّة فإنّه ينعكس بصورة شديدة وطردية على تراجع منظومة المفاهيم وما تحمله من مكونات الفاعلية والحيوية والإبداع. المكونات التي تفتقد مع مرور الوقت الاقتران الواضح والمباشر بتلك المفاهيم التي أصابها الجمود. وهذا ما حدث مع منظومة المفاهيم الإسلامية، ومنها [مثلاً] مفهوم الاجتهاد الذي تقلصت منه الفاعلية وانطفأت منه شعلة الحيوية وتوقف فيه النبض، ولم يعد يستوقف الاهتمام في دلالاته وعناصره ومكوناته».[6]

ولذلك، فالرهان الأكبر، اليوم، خاصة بالنسبة إلى الدراسات الفكرية التي تطمح إلى أن تصطبغ بالسّمة الموضوعية والإبستمولوجية، هو على مدى قوة المنظومات المفاهيمية، ليس على المفاهيم معزولة منفردة، بل على كيفيات إنتاج أنساق مفاهيمية مؤطَّرة ومطعَّمة ومتلاقحة بشحنات معرفية تواصلية، تتواءم مع ذاكرتها التراثية، وتنفتح على أنساق المتغيرات الحضارية لتجسير العلاقة بشكل متين بين الأصيل والدخيل. والبداية هنا سوف تكون مع سؤال إشكالي هو:

كيف صاغ الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر علاقته بالذات والتاريخ والعالم؟ وهل استطاع أن يتخلص من ثقل الثنائيات المفتعلة في سياق تاريخه الصِّدامي (الحديث والمعاصر) مع الغرب، كـ (الأنا/ الآخر)، (الهويّة/ الغيرية)، (الأصالة/ المعاصرة)، (الشبيه/ المختلف)، (التراث/ الحداثة)، (الاستشراق/ الاستغراب)...؟ وهل يمكن أن نقف اليوم أمام رؤية فكرية عربية ـ إسلامية معاصرة متماسكة ومُمأْسَسة بحيث تستعيد لحظة التوازن في الشخصية العربية ـ الإسلامية وتحقق بديلاً نوعياً مناعياً يستطيع أن يجابه الرؤى الغربية المتعالية. وأكثر من هذا، لها طموح كبير لإنقاذ المعنى الإنساني من براثن أطروحات الصراع وفلسفات العدمية...؟

ومن هذا المنطلق سنشرع في إجراء عملية المفهمة لمكونات هذا الموضوع وفق تدرج معيّن يتيح لنا إعادة التعرف على مجال الفكر العربي ـ الإسلامي عن كثب، وإمكانية موضعته في أفق المعاصرة، لتذليل غمام الغربة والوحشة عنه، والسعي إلى تحيينه وتأوينه لخلق مزيد من الألفة بينه وبين الجماهير المتعطشة إلى لحظة الأمل والتعايش والانعتاق. فقد حان الأوان «للانتقال من المرحلة الإيديولوجية إلى المرحلة الإبستمولوجية. [فـ] بعد خراب العراق... وفلسطين [وأفغانستان وباكستان] والحبل على الجرّار، ألا ينبغي لنا أن نغيّر مناهجنا وأفكارنا لكي نستطيع أن (نتأقلم)[7] مع العالم الجديد؟ إنّ الكوارث والأخطار التي حصلت أخيراً [جعلتنا] لا نستطع تصديق الخطابات الإيديولوجية التي سيطرت علينا طوال المرحلة السابقة: سواء أكانت قومية (لا قومية)، أو ماركسوية (لا ماركسية)، أو حداثوية هشة (لا حداثية حقيقية)، أو حتى إسلاموية متطرفة (لا إسلامية رصينة ومرنة).

6- زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد (الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط1 (2004)، ص 280

7- وضعنا الكلمة بين قوسين لتحفظنا عليها؛ إذ إننا نعتقد ـ بكل تواضع ـ أنّ مهمتنا اليوم ليست التأقلم مع العالم الجديد؛ فتغيير الأفكار والمناهج نطمح من خلاله إلى المشاركة في تدبير العالم، أمّا عن التأقلم فإننا فعلاً متأقلمون مع ما يريده صناع العالم الجديد.



كلها مطروحة على المراجعة وإعادة النظر. وكلها تنتمي إلى المنظومة الفكرية نفسها، أو الفضاء العقلي نفسه والآليات الجدالية، على الرغم من كلّ الخلافات الظاهرية الكائنة بينها.

إذا نظرنا إلى الأمور أركيولوجياً، أي إبستمولوجياً وعمقياً، وجدنا أنّها جميعها تشترك في صفتين أساسيتين: ضمور الحسّ التاريخي لديها، واحتقارها الكلّي أو النسبي لمفهوم الحقيقة.[8]

الأمر الذي يجعلنا ندرك أنّ الفكر الخلّاق فكر نادر، ولا ينتبه له معظم الناس؛ كونهم لا يصبرون على استغوار كنوزه وأسراره.

ولما كان قانون «الندرة» هو الذي يحكم الفكر التبس الأمر على عدد من الباحثين والنقاد، ولم يعد بمقدورهم اكتشاف العلامات الفارقة بين «الفكر» و»اللافكر»، فأدرجت كثير من الكتابات ـ التي لم تستوفِ أصلاً شروط ومتطلبات الوعي الفكري ـ ضمن دائرة الفكر، ممّا خلق تشويشاً واضطراباً كبيرين على مستوى ذاكرة التلقي، وانعكست أثاره سلباً على مستوى التغيير السوسيوتاريخي، وأربك البنيات الثقافية ـ الحضارية. فكم من خربشات وفَذْلكات ومواعظ سطحية أدرجت تحت مسمى «الفكر الإسلامي»، وليس لها من شروط المنهجية المعرفية الإسلامية شيء يذكر!

إنّ الفكر في أرقى تجلياته «انبثاق وتصور جديد للأشياء، أو انهيار تصور سابق، أو سقوط مرحلة وبداية مرحلة...، ولكي يظهر الفكر ـأي لكي يحصل ذلك الحدث الصاعق الذي يشبه «فلق الإصباح» ـ ينبغي أن تحصل كارثة حقيقية لكي يولد الفكر، لكي ينبت الفكر في الأرض البوار..»[9] فهل هناك فكر (عربي ـ إسلامي معاصر) بهذا المعنى؟

8ـ هاشم صالح، الانسداد التاريخي، ص ص 28، 29

9ـ المرجع السابق، ص 11



أولاً: في مفهوم الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر

كثيرة هي الكتب التي تتحدث عن «الفكر العربي» و»الفكر الإسلامي» و»الفكر الإسلامي العربي»...، بحيث لم يعد باستطاعتنا إحصاءها وعدّها بشكل نهائي، ولكن قلّما نجد كتباً تعير اهتماماً خاصاً للطبيعة المفهومية لهذا الفكر، وترسم محدداته المعرفية والمنهجية والسوسيوتاريخية، وتشرّح مكوناته الداخلية وتكشف عن مستوياتها وتداخلاتها وعن العناصر الدخيلة أو الغريبة التي يستضمرها، وتناقش إمكانيات التداخل بين العربي والغربي وكيفية حضور أحدهما في الآخر وكيف تفهم علاقة العربي بالشرقي، والإسلامي بالشرقي وبالغربي؟ وهل كل عربي هو إسلامي بالضرورة؟ ثم بعد ذلك تحقيبه التحقيب المعرفي الوافي الذي يتجاوز بُعده الكرونولوجي الأفقي إلى الأخذ بعين الاعتبار البعدين: الأنماطي (Typologique) الذي يتعلق بإمكانية تتبع وتفحص التشكيلات الفكرية وعلاقتها بالأنماط الذهنية، والموضعي (Topologique) الذي على غراره نفهم وضعية وموقع هذا الفكر بالنسبة إلى فكر آخر وإمكان تشكيل خارطة واضحة المعالم عنه.

فإذا عدنا إلى عبارة «الفكر العربي»، نجد «الجابري» يشير إلى أنها تُعدّ «مثل عبارات «الفكر اليوناني»، «الفكر الهندي»، «الفكر الفرنسي»...إلخ، تعني في الاستعمال الشائع اليوم مضمون الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذاك عن مشاكله واهتماماته، عن مُثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضاً عن رؤيته للإنسان والعالم...، فعبارة «الفكر العربي» تتسع لكلّ ما ينتجه العرب من أفكار أو ما يستهلكونه منها، في عملية التعبير عن أحوالهم وطموحاتهم، باستثناء المعرفة العلمية، نظرية كانت أو تطبيقية. ولكنّ الفكر ليس مضموناً أو محتوى وحسب، بل هو أداة أيضاً: أداة لإنتاج الأفكار سواء منها تلك التي تصنف داخل دائرة الإيديولوجية أو داخل دائرة العلم. هو أداة بمعنى أنّه جملة مبادئ ومفاهيم وآليات تنتظم وتترسخ في ذهن [الإنسان] منذ بداية تفتحه على الحياة لتشكل فيما بعد «العقل» الذي به يفكر، أي الجهاز الذي به يفهم ويؤوّل ويحاكم ويعترض».[10]

إنّنا نلمس في قول «الجابري» كثيراً من التعميم، الذي يتداخل فيه التفكير بالأسلوب وبالعقل وبالذهنية وبالإيديولوجيا في الأخير، وما يثير كثيراً من الدهشة هو فصله للفكر عن المعرفة العلمية؛ فحتى وإن كان يقصد المعرفة التجريبية المخبرية، إلا أنّنا لا يمكن أن نتصور الفكر الجاد اليوم منفصلاً عمّا يحدث في المخابر العلمية وفي التخصصات التقنية والطبيعية، وما تتوصل إليه من نتائج، فإذا كان الفكر لحظة وعي مفصلية بخصوصية حضور الكائن الإنساني في العصر، وإمكانية تدبير كبرى لوضعيته في الوجود، انتفى القول بفصل الفكر عن المعرفة العلمية، وفصل المعرفة العلمية أيضاً عن بعض تهويماتها الإيديولوجية،

10- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط5 (2005)، ص 51



ولا شك أنّ مفهوم «الجابري» للفكر العربي محكوم بطرح «الأطر الاجتماعية للمعرفة» Les cadres sociaux de la connaissance الذي يربط الفكر بالأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع[11].

خاصة حينما يؤكد على أنّ «المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية التي يفكر العربي بواسطتها هي، على الرغم من طابعها الكليّ الإنساني، ذات طابع خصوصي أو فيها جوانب من الخصوصية تسمح وتسوّغ وصف الفكر الأداة الذي تشكله بأنّه «عربي». تماماً مثلما أنّ الآراء والأفكار والنظريات التي ينتجها المثقف العربي المؤطر بمحيطه العربي الاجتماعي الثقافي، تشكل محتوى فكرياً «عربياً»، ليس فقط لأنّه يتناول قضايا عربية أو قضايا إنسانية في بعدها العربي، بل أيضاً لأنّه نتيجة قراءة تتخذ المحيط الاجتماعي الثقافي العربي إطاراً مرجعيا لها. وإذن «فالفكر العربي» هو في آن واحد أداة ومحتوى، أو بنية عقلية وبنية إيديولوجية (بالمعنى العام).»[12]

واضح إذن أنّ «الجابري» يربط الفكر بطريقة فهم الإنسان لذاته ولما يحيط به من عالم الأشياء والظواهر وكيفية تدبيره وتأويله لوضعيته في العالم بشكل عام. إنّه يقصد الفكر التداولي اليومي، ولكنّ هذا الأخير يحتاج أيضاً إلى نوع آخر من الفكر ـ وهو الذي نقصده ـ يهزّ رتابة اليومي، إنّه «الفكر السؤالي [الذي] يبارح وظائفه الكلاسيكية، كعاكس، كفاهم، كملتقط...[الفكر الذي] يتقرّى عُري العالم مهما تقنّع وجهه بألف أدلجة أو قضية أو حقيقة.»[13]

وبالتالي، ففهمنا للفكر العربي وإدراك حدوده يتوقف على مدى اكتشاف نظام العلاقات الأنطو-نقدية التي يبنيها العقل العربي مع الذات والآخر ومع التاريخ والعالم، وعلى غرارها يستخلص نسغ الخصوصية العربية ويرقى إلى مستوى «الفكر المفكر» La pensée pensante بعبارة «هيدغر»، «الباحث عن العلاقة. فلا يوجد الفكر في ذاته بقدر ما يوجد في الآخر. والجَسْر على المسافات والأشياء وكلّ ما هو آخر يؤكد ثقافة (الخارج). والتعامل الفكري مع الخارج هو نوع من (إدخال) الخارج، مع المحافظة على خارجيته في الوقت عينه. وهكذا فالعلاقة بناء بين الطرفين. والفكر غير المفكر هو الذي يدمّر العلاقة؛ ويحسب أنه يبني الجسر من ضفة واحدة فقط. والفكر (غير) المفكر ليست عبارة متناقضة، لأنّ التداول غالباً ما يصدمنا بمغامرات الفكر غير المفكر، وقليلاً ما يدعنا نصادف فكرة العلاقة، وعلاقة الفكرة، متضايفتين في آن واحد. فالتداول يحرّك، يجرف، يشبّك ويتشابك، يفرق ويجمع بين الصالح والطالح معاً. إنّ التداول يقحمنا في نوع من عماء، سديم، كاوس معاد. والفوز فيه ومنه بعلاقة ما هو أشبه بالقبض على حفنة ماء أو ريح. ومع ذلك فإنّ الفكر المفكر أقرب إلى القابض على جمر... [معه] يولد الفعل الدرامي».[14]

11- ينظر: محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوّا، ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر)، ط2 (1982)، ص 7

12- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ص 52، 53

13- مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم (فلسفة الحداثة السياسية / نقد الاستراتيجية الحضارية)، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (2002)، ص 36

14- المرجع السابق، ص 75



فنحن اليوم بحاجة إلى فكر عربي مفكر يمتلك القدرة للتعامل «مع الواقع، من خلال أدوات مفهومية، هي عبارة عن صيغ مرنة، أو نماذج منبنية، أو نُظم مركبة، أو أطر واسعة، أو قوالب طيّعة، أو مرجعيات متداخلة، أو شبكات متشعبة، أو تسويات مفتوحة، أو عقليات تفاوضية تواصلية مشرّعة على تعدد الخطوط والمدارس، أو على تنوع الخيارات والمواقف، أو على غنى الخبرات والتجارب».[15]

ولا يقف الأمر عند هذا المستوى من المناقشة، بل تعترض مسارنا التحليلي المفهومي إشكالية أخرى تتمثل في الصيغة التركيبية: «عربي إسلامي»، فهي توليفة تلخّص «تصوراً للمجال التداولي العربي، من حيث هو مجال تحضر فيه ذهنية العروبة بقدر ما يحضر فيه الفكر الإسلامي. وذلك لكون الفكر العربي لا يقدم نفسه كفكر عربي خالص، بل إنّ الضميمة «إسلامي» هي قدره التاريخي وجزء من بنيته. إنّ الفكر العربي لم يبرز في العصر الحديث ـ وهو في عزّ نزعته القومية ـ قوميّاً خالصاً. وهذا التداخل العربي ـ الإسلامي ظلّ في صلب العلاقة مع الآخر، إن على المستوى السياسي أو الثقافي أو الحضاري».[16]

ولعل المتأمل في طبيعة المشاريع الفكرية العربية الجادة التي فرضت وجودها في المشهد الثقافي المعاصر، يجدها «تشتغل على الموضوع الإسلامي بوصفه جوهر الجدل والسجال الإيديولوجي العربي. فمقتضى التصنيف العلمي ـ الموضوعي، خلع صفة «الإسلامي» على كلّ مشتغل بالمادة الإسلامية، حتى وإن لم يكن ينتمي إليها بالتزام. وإذن يمكننا الاستدلال على صيغة «العربي ـ الإسلامي» من خلال ثلاثة مرتكزات:

1ـ المرتكز التاريخي، ومقتضاه الصورة التداخلية ـ الحتمية بين ما هو عربي وما هو إسلامي.

2ـ المرتكز الإشكالي، ومقتضاه أنّ الصورة الصراعية للإيديولوجيات العربية اتخذت المسألة الإسلامية والتراث الإسلامي جوهراً لإشكالياتها.

3ـ المرتكز التصنيفي العلمي، ومقتضاه، أنّ الصورة الاشتغالية تسمح بخلع الصفة الإسلامية على كلّ فكر يعالج أو يساجل الفكر الإسلامي، فهو إسلامي بالاشتغال لا بالانتماء».[17]

أمّا بخصوص شأن «المعاصرة»، التي لها الدور الأبرز في إضاءة ما غمض من الضميمة «العربي ـ الإسلامي»، فإنّ الأمر يزداد تعقيداً، خاصة في ظلّ اضطراب الأنساق التاريخية الكبرى وتشريد الحضارات المغلوبة على أمرها واضطرارها للدخول في عصر الاستتباع الأكبر والخضوع الأعظم، وكما يقول «طارق البشري»: «إن فكرة العصر أريد لها أن تكون جامعاً بشرياً حضارياً، والعصر هو عصر سيادة

15ـ علي حرب، حديث النهايات (فتوحات العولمة ومآزق الهوية)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط1 (2000)، ص 183

16ـ إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص ص 16، 17

17ـ المرجع السابق، ص 18



الحضارة الأوروبية الأمريكية، ومن ثمّ ألحق حاضرنا بحاضر تلك الحضارة، وألحق تاريخنا الإسلامي بتاريخ الغرب الأوروبي».[18]

ومن هذا المنطلق، أصبح مفهوم العصر لدى مفكرينا «ليس هو مفهوم الزمن الذي نعيشه أو العصر الذي نُوجِد نحن، وإنّما هو إدراك الطرف الدولي الغالب للزمن وتحديد لمعايير العصر وماهيته. فالعصر ليس عصرنا الذي يعصرنا، وإنّما هو عصر من يستطيع عصرنا، أو عصرنتنا، أي هو عصر من يحدد مفاهيم العصر وقيم العولمة أو الكوننة أو النظام العالمي الجديد».[19]

إنّ هذا الوضع سيضاعف من مهمة «الفكر المفكر» الذي يطمح إلى أن تكون المعاصرة بنية له ومُقاماً، وحديثاً يقوم على إدراك ما ينبغي أن يكون بيننا وبين زماننا من الرفقة والصحبة والصداقة، وبيننا وبين الفكر من عناء المجاهدة ومشقة التكليف.[20]

ولذلك، فاجتهادنا كله ينصبّ على كيفية تحديد مدى معاصرة الفكر العربي ـ الإسلامي، وإمكانية «تحديد تعاطي هذا الفكر مع قضايا عصره في واقعه المجتمعي/ الواقع العربي ومع المتغيرات الإقليمية الحادثة في الدائرة الحضارية التي يوجد فيها المجتمع العربي أو المتغيرات العالمية التي تؤثر وبقوة في تشكيل وهيكلة ووجهة المجتمع العربي سواء في صورته الكليّة أو في جزئيات وحداته الفرعية».[21] وعلى هذا الأساس، يمكن أن نقدّم البنية المفهومية للفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر. فمن خلال التدرج المناقشاتي المفاهيمي، يمكن أن نقول مع الباحث التونسي «سهيل لحبيب»: إنّ الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر يرتبط «بحيّز إشكالي معلوم هو طبيعة الأبنية الثقافية السائدة في المجتمع العربي وعلاقتها بالأوضاع العامة التي أضحى يعيشها، خاصة في سياق شروط ما بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967...، [وهو يجسّد] مدوّنة فكرية متعددة المؤلفات والمؤلفين، تتعالق كلها في منظومة نظرية تدور رحاها حول محور مركزي هو المسألة الثقافية وخطورتها في مجتمع عربي يكابد واقع الهزيمة الحضارية ويتشوف إلى تخطيها».[22]

إنّ مجمل الكتابات والنصوص والخطابات والمحاورات ـالمحكومة بمنهجية ما وبرؤية معيّنة ـ التي انبثقت بعد هزيمة 67، فترة الصدمة التاريخية والارتكاسة الثقافية والحضارية، جعلت الكتّاب والمفكرين يعيدون النظر في وضعية الإنسان العربي وعلاقته بالذّات والآخر، ومدى حضور هذه الذات في التاريخ وكيفية تشكل رؤيتها للعالم. فهي كتابات بقدر ما يحضر فيها همّ التراث يحضر فيها همّ الحداثة والمعاصرة،

18- طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة (ماهية المعاصرة)، دار الشروق (القاهرة)، ط2 (2005)، ص 57

19- نصر محمد عارف، في إبستيمولوجيا الخطاب العربي المعاصر، ضمن كتاب "إشكاليات الخطاب العربي المعاصر"، دار الفكر(دمشق)، ط1 (2001)، ص 67

20- ينظر: فتحي انقزّو، هوسرل ومعاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم)، المركز الثقافي العربي (بيروت/ الدار البيضاء)، ط1 (2006)، ص 30

21- نصر محمد عارف، في ابستيمولوجيا الخطاب العربي المعاصر، ص 110

22- سهيل لحبيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة (بيروت)، ط1 (2008)، ص 25



وبقدر ما يهجس فيها بالأنا يساوره الآخر، وفيها من جدل الشبيه والمختلف، والخصوصية والكونية ما فيها.

وبالرغم من أنّ هذه الكتابات كانت تطمح إلى تحقيق معالجة إبستمولوجية للوضع الراهن، إلا أنّ الطابع الذي هيمن عليها في غالب الأحيان هو الطابع الإيديولوجي الذي ضخم الفكرة والمنهج والمفهوم على حساب الواقع؛ وذلك بالنسبة إلى القوميين/ الاشتراكيين/ الليبراليين/ العلمانيين/ الإسلاميين.

ولكن بعد المنعطف التاريخي المعولم[23] الذي تجسّد في أحداث 11 سبتمبر 2001 بدأ يتشكل براديغم Paradigme «جيو- معرفي- سياسي»، طمح أصحابه إلى خلق وعي مغاير لما كان سائداً، وإنجاز مراجعات نقدية عميقة لمسار الفكر العربي ـ الإسلامي وإعادة هيكلة أنظمته المعرفية الداخلية ومحاولة اكتشاف لحظة الاستئناف الحضارية، والتخلص ـ قدر الإمكان- من الصدام الثنائياتي الزائف، والدوغمائية المنهجية والحديّة في الموقف. فقد تأسست قناعة فكرية جديدة تؤمن بأنّ العالم لا يصنعه طرف واحد مهما ادّعى ذلك، والعنف لا طائل من ورائه، وأنّ منطق الإقصاء والاستبعاد والتهميش سواء للبشر أو للأفكار والقضايا سيؤدي لا محالة إلى لحظة الانفجار. واشتغلت معظم هذه الكتابات الواعدة[24] على ثلاثة محددات كبرى:

1ـ **المحددات الإبستمولوجية:** ومن خلالها تتمّ مراجعة تكوينية للمنظومة المعرفية العربية الإسلامية؛ من حيث مصادر المعرفة، والمفاهيم المؤطرة، وأدوات المنهجية القرائية، وتفحص الرؤى المستندة إليها، لتجاوز انغلاق النسق المعرفي وإعادة الاعتبار للقراءات العلمية، وربطها بخصوصيات الزمان والمكان. وتجاوز الطرح الثنائي الفجّ والسطحي الذي أتعب الفكر كثيراً. وكذلك السعي الدؤوب للقضاء على التعميمية والحدّية.[25]

2ـ **المحددات السميولوجية:** فانطلاقاً منها يمكن إعادة الاعتبار لشكل الفكر ونظامه العلاماتي، والانتباه إلى ما تتركه العلامات من أعراض وأمراض في الذهنيات، خاصة في الفترة التي تكثّف فيها استخدام لغة باتولوجية تتوهم الإطاحة بالخصوم، وتسعى إلى إلغاء الآخر ومصادرة طروحاته وتحقير منجزاته، واستخدام أساليب مستعارة (دريدية/ فوكونية/ لاكانية/ دولوزية/ ...)، دون وعي كافٍ بمرجعياتها اللغوية (الإيتيمولوجية خاصة).

23ـ نفضل صفة «المعولم» بدل «العالمي»، لأنّ حدث الحادي عشر من سبتمبر لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء متغيرات العولمة والأعلمة، ومحاولة إعطاء بعد كوني للحدث، خاصة إن كان يمسّ القوى العظمى في العالم، فهناك أحداث جسام وقعت في مناطق ساخنة من العالم ولكنها لم تأخذ صفة العالمية.

24ـ مثل ما يكتبه «طه عبد الرحمن»، و»محمد أبو القاسم حاج حمد» ـ رحمه الله-، و»عبد الوهاب المسيري» ـ رحمه الله-، و»محمد مفتاح»، و»عبد الله إبراهيم»، و»نصر محمد عارف»، و»زكي الميلاد»، و»رسول محمد رسول»، ...

25ـ ينظر المداخلة المهمة لـ: "نصر محمد عارف" ضمن كتاب "إشكاليات الخطاب العربي المعاصر".



ومن ثمّ، فالأمر يحتاج إلى تشكيل حسّ سيميولوجي بالفكر يتابع سيرورة العلامات ويتفحص صيرورة الدلالات.

3- **المحددات السوسيوتاريخية:** ويتعين دورها في المراجعة المستديمة لعلاقة الفكر بالمجتمع وعلاقاتها بالوضعيات التاريخية وحركية الثقافة وطبيعة الدورة الحضارية، وإشكاليات الصدام/ والحوار والمثاقفة. وبعد هذا الإنجاز المفهومي، والتحديد النسبي لإطار الفكر العربي- الإسلامي المعاصر ووضعيته السوسيوثقافية، يمكننا أن نشير إلى طبيعة التحول البراديغمي الذي خضع له ومسّ بنيته الاستشكالية Structure problématique وجهازه المفاهيمي وأدواته الفكرية واستراتيجياته الأسلوبية الحجاجية، وشبكاته الموضوعاتية، ونتائجه وأهدافه التي يتوخى الوصول إليها. والتحول المقصود هنا ليس تحولاً جذرياً، بطبيعة الحال، وإنّما يجسد استفاقة هامة على مستوى الرؤية، ونضجاً على مستوى الوعي المنهجي والإبستمولوجي للعقل العربي الإسلامي، وخروجه من لحظة الصدمة الثقافية والحضارية، التي وقع أسيراً لها ردحاً من الزمن، واستنفدت طاقاته الفكرية والوجدانية. فلئن جسّدت له لحظة 67 استفاقة كبرى على مستوى وهم المشاريع القومية الطوبائية وبرّرت له استراتيجية القطيعة فإنّ لحظة الحادي عشر من سبتمبر وما عقبها من كوارث كشف له هشاشة سياسات الكونية والعالمية والأممية، وأنّ ما يحدث هو فشل ذريع في طرائق تدبير الإنسان لعالم الإنسان، فالإشكال ليس قابعاً لا في الدين، ولا في العلم، ولا في علاقتهما، وإنّما في الرؤية الذئبية للإنسان تجاه الإنسان - كما يعبّر مطاع صفدي- ومن ثمّ ضرورة التفكير المستعجل في مصير البشرية، وإعادة تنوير الإنسان المعولم بالقرآن، وفتح ذهنيته من جديد على برنامجه الوجودي الاستخلافي لتحقيق اللحظة التعارفية، والخروج بها من حالة القوة والكمون إلى حالة الفعل والإنجاز. ولو حدث الوعي الكافي بها لتخلص كاهل الفكر، بل الإنسانية، من وطأة الثنائيات المتصارعة والمتناحرة.

إنّ طبيعة الانتقال الذي أشرنا إليه [من ← إلى] ليس معناه نهاية مرحلة بشكل كلّي وبداية مرحلة أخرى جديدة تماماً، وإنّما المقصود أنّ المفهوم المركزي المشتغل عليه وبه [القطيعة] فقَد بريقه نوعاً ما، ولم يعد بالحدّة والاهتمام نفسيهما اللذيْن كان بهما في بدايات التشكل. فنحن هنا نعتمد على وظيفة «المهيمنة» La dominante كما بلورها «رومان ياكبسون»؛ فكلّ مرحلة تهيمن عليها وظيفة مفهومية معينة وتصبح الوظائف التي كانت مهيمنة في السابق ثانوية، أو ربما يأخذ المفهوم المركزي السابق بعداً جديداً، وهكذا.

ثانياً: عقل القطيعة

تشكّل عقلُ القطيعة بقوة بعد هزيمة حزيران 67، بالرغم من أنّ له إرهاصات سابقة، وامتدّ ـ تقريباً ـ إلى غاية بدايات الألفية الثالثة. وهو يجسّد نظاماً من الأساليب والصيغ الحجاجية والرؤيوية والاستشكالية التي تحكمّت في المشاريع الفكرية (العربية ـ الإسلامية) المعاصرة لقراءة التراث، والتي اتخذت من فلسفة القطائع Philosophie du ruptures مطيّة لها في إضرام السجال الثنائياتي: (تراث/ حداثة)، (شرق/ غرب)، (الأنا/ الآخر)، (الهويّة/ الاختلاف)، (بطرياركية/ ديمقراطية)، (الشبيه/ المختلف)، (النقد الأدبي/ النقد الثقافي)، (ذكورية/ أنثوية)... بحيث أصبح يجسّد براديغماً واحداً ـ بالرغم من اختلاف الحقول الفكرية والتوجهات الإيديولوجية المنطلق منها ـ لأنّ مجمل المفاهيم والمناهج والرؤى تُستخدم تقريباً بطريقة واحدة هي طريقة الرفض الحدّي أو الجذري/ القبول المطلق/ أو الرفض الملفق/ القبول الموفق، فحتى وإن اختلفت صيغ المصطلحات والتسميات، إلا أنّها أثناء التطبيق والإجراء والتنزيل واحدة.

ويمكن أن نعتبر مفهوم «القطيعة»[26] مدخلاً أساسياً لفضّ مغاليق فكر ما بعد 67، «فلا وجود لقراءة جديدة حول التراث [في تلك الفترة] لم تقترب أكثر أو أقلّ من هذا المفهوم، أو تستوظفه في سياق نقدها. وسواء أكانت المشاريع المهتمة بالتراث تنتمي للمقاربة الإيديولوجية أو المقاربة المعرفية الخالصة، فإنّ مفهوم القطيعة يحضر بشكل لافت للنظر...، فهو نفسه مفهوم قابل للتوظيف الإيديولوجي بقدر قابليته للتوظيف المعرفي. على هذا الأساس يمكننا القول، إنّ مفهوم القطيعة، وإن كان منشؤه علمياً بحتاً وربما جاء ليقطع الطريق على الاختراق الإيديولوجي ـ نفسه ـ للمعرفة، إلا أنّه يعتبر أفضل هدّية قدّمها النقد المعرفي إلى المقاربة الإيديولوجية».[27]

لقد استُثمر مفهوم القطيعة هذا من طرف مجموعة كبيرة من المفكرين والنقاد العرب، من أهمهم: «عبد الله العروي» في محاولاته لنقد الوعي التاريخي العربي ـ الإسلامي من خلال كتبه الهامة: [الإيديولوجية العربية المعاصرة ـ العرب والفكر التاريخي ـ ثقافتنا في ضوء التاريخ...]، و»محمد عابد الجابري» في رباعيته الضخمة في نقد العقل العربي [تكوين العقل العربي ـ بنية العقل العربي ـ العقل السياسي العربي ـ العقل الأخلاقي العربي]، و»محمد أركون» في مشروعه النقدي التفكيكي للعقل الإسلامي عبر المنهجيات الألسنية والسيميولوجية والأنثروبولوجية والسيكولوجية، ...[الفكر الإسلامي ـ تاريخية الفكر العربي

26- مفهوم القطيعة يرجع إلى الإبستمولوجيا أصلاً. وكان يعني نهاية علم أو منظومة معرفية معينة، ومولد علم أو منظومة أخرى. وكان "باشلار" أحد الرواد الأوائل لهذا المصطلح، ودعاه "كانغيلام" بالقطيعة المعرفية. وأخضع تاريخ العلم وتطوراته الفجائية لهذا المفهوم، لكنّ المصطلح بلغ أوج تطبيقه الفلسفي على يد "فوكو". وقد أوضح مفاهيمه خاصة نظرياً في كتابه [أركيولوجيا المعرفة]. وكان قد طبّقه علمياً في كتابه الأول [تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي]. لكنّ كتابه [الكلمات والأشياء] جعل من مفهوم القطيعة المعرفية حجر الأساس في بناء مذهبه.

ـ ينظر: مطاع صفدي، نظرية القطيعة الكارثية، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (2005)، ص 94

27- إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص 173



الإسلامي - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل...]، بالإضافة إلى «جورج طرابيشي»، «حسن حنفي»، «مطاع صفدي»، «عبد الله الغذامي»، «هشام شرابي»، «عبد الرزاق عيد»، «أدونيس».

والمتتبع لأشكال ورود هذه القطائع سوف يكتشف أنّ هناك ثلاثة أشكال محورية وما دونها لا يعدو أن يتجاوز مظاهرها، كما لاحظ ذلك «إدريس هاني» في كتابه الجاد [خرائط إيديولوجية ممزقة] الذي لمسنا فيه جهداً كبيراً في تفكيك وتشريح البنى الإيديولوجية العربية-الإسلامية وأصحاب هذه المشاريع الثلاثة هم على التوالي: «عبد الله العروي»، «الجابري»، «محمد أركون». فالقطيعة عند «العروي»، تأخذ معنى الطفرة التاريخية، بالمعنى الذي تذهب إليه المادية التاريخية، ما يجعل هذا الأخير تاريخانياً بامتياز. أمّا القطيعة عند «الجابري» فهي تأخذ معنى الثورة العلمية كما هي عند «غاستون باشلار» و»طوماس كوهن»؛ ممّا يجعل منه بنيوياً بامتياز. أمّا القطيعة عند «أركون» فهي تعيش على إيقاع معطيات الثورة المنهاجية الجديدة، التي تمتدّ إلى مختلف الحقول، في اللغة والتاريخ والاجتماع والنفس. فهي بهذا المعنى قطيعة مع أساليب القراءة والفهم، وهو مفهوم يلتقي مع كافة الأطر المعرفية التي تشكل المجال التداولي للحداثة الغربية، وإن كان يتجه إلى المنظور الإبستيمي الفوكوني»[28].

فالعروي، إذن، أنتج قطيعة كبرى لها «تجليات ودلالات التزامية، لعل أهم ما تفضي إليه: أنّه لا صلة بين الحاضر والماضي، وأنّ أيّ صلة ذهنية بينهما تربك وضعية الحاضر وتعيق تحققه التاريخي. فحيثما أصبحت القطيعة بينهما كاملة وشاملة، تحقق الشرط التاريخي للتقدم والتعاصر.»[29]

أمّا «الجابري» فنستطيع أن نقول إنّه يبلور قطيعة صغرى، «أهم ما تفضي إليه: أنّ هناك صلة بين الحاضر والماضي، صلة حتمية لا اختيار فيها. وحيثما كانت القطيعة تامة، لم يتحقق الشرط التاريخي للتقدم والتعاصر والحل أن ننتقي داخل الماضي، ونبحث عن التراث الأنفع لنا الذي هو موصول ومقبول بحسب منطق الحداثة، ثمّ نعمل على تطويره وبلورته. أي أن نمارس القطيعة من داخل التراث لا من خارجه، فهي قطيعة جوانية وليست قطيعة برانية كما هو حال القطيعة الكبرى».[30]

وإذا عدنا إلى مشروع «أركون»، فإنّنا نجده «يقع بين تجليات النمطين القطيعيين بقدر ما يتجاوزهما عند الاقتضاء. فهو حتماً مشروع لا مأوى له على سبيل التموضع، إلا في هذه المنطقة الوسطى. على أنّ هذا التموضع الوسطي لا يفهم منه الحيّز، بل لا بدّ أن ننظر إليه كحالة يتجادل فيها ما هو تجلٍ للقطيعة الكبرى مع ما هو تجلٍ للقطيعة الصغرى...، فإذا كان «أركون» يرى أنّ التراث يستمرّ فينا بشكل من الأشكال - وهي

28- المرجع السابق، ص 174

29- المرجع نفسه، ص 209

30- المرجع نفسه، ص 209



حقيقة أشار إليها «الجابري» ـ فهو من ناحية أخرى يشمئزّ من الإيديولوجيا، ويعتبرها مفسدة للبحث العلمي، وهو ما يبعده من «الجابري» ويُدنيه من «العروي» بوصف هذا الأخير ناقداً للإيديولوجيا.

ولكن ثمّة ما يبعده عن هذا الأخير، من خلال نقده للاستشراق الكلاسيكي بوصفه وارثاً للنزعة التاريخانية والفيلولوجية للقرن التاسع عشر. فالتاريخانية العروية سوف يُنظر إليها من قبل صاحب الإسلاميات التطبيقية بوصفها منهجاً متعجرفاً وتقليدياً لا يمثل الفائدة المطلوبة بكاملها، بل يحتاج إلى أن يتفتح على مناهج أخرى. من هنا تعدد المناهج الذي يشكل أهمّ ميزة في المشروع الأركوني».[31]

إنّ مشكلة عقل القطيعة هي مع قوّة وإغراء المفاهيم الغربية بالدرجة الأولى، وصعوبة التخلص من رسوبياتها الفلسفية والمعرفية والإيديولوجية؛ إذ نجد ـ دائماً ـ أنّ الصعوبة التي يجدها هؤلاء المفكرون والنقّاد هي في عدم القدرة الكافية على تطويعها وتكييفها وأقلمتها، خاصة مع الهوّة السحيقة بين الإنتاج المفاهيمي الغربي القوي والبؤس المفاهيمي الفكري في واقعنا، بالرغم من أنّهم على وعي كبير بمشكلات من هذا النوع. والحقيقة التي يجب أن نعترف بها هي اغترابهم النسبي - طبعاً- عن المرجعية الإسلامية، أقصد القرآنية والحديثية بالضبط، بحيث إنّهم لم يستغوروها الاستغوار الوافي، الذي يجعلهم يصلون إلى مرحلة التركيب المعرفي والمنهاجي والتواصلي الوجودي، ليحققوا من ثمّة النقلة الحضارية النوعية في مشاريعهم الفكرية.

وإنّنا نتفق إلى حد بعيد مع ما يذهب إليه «زكي الميلاد» بخصوص ضرورة بناء منظور تاريخي تأصيلي يخلصنا من صلف الفلسفة القطائعية الغربية التي لا تتلاءم إلا مع حقلها التداولي في كثير من الأحيان. يقول الرجل: «لقد وجدت أنّ هناك منظوراً تاريخياً بحاجة إلى أن نشخصه، ونفهمه، ونؤسس عليه كمدخل تاريخي، ورؤية في التأصيل لتجديد شكل العلاقة بين القبْليات واللاحقيات والمستقبليات على مستوى الثقافات والمعارف ومنظومات القيَم. هذا المنظور التاريخي يمكن النظر إليه على أنّه تبلور متزامناً مع ظهور الإسلام كرسالة إلهية ناسخة لما قبلها من الرسالات السماوية، وخاتمة لها أيضاً. نستنبط هذا المنظور من خلال ثلاث مقولات جوهرية وأساسية: الأولى من الخطاب القرآني وهي مقولة «اقرأ»، والثانية من الخطاب النبوي وهي مقولة «التتميم» التي وردت في الحديث النبوي المعروف (إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)، والثالثة من الخطاب التاريخي، وهي مقولة «الجاهلية». من هذه المقولات تحدّدت ثلاثة مفاهيم أساسية في العلاقة بالتراث والثقافات ومنظومات القيّم، وهي القطيعة والتواصل والتجديد».[32]

31- المرجع السابق، ص 210

32- زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد (الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد)، المركز الثقافي العربي (بيروت/ الدار البيضاء)، ط1 (2004)، ص 243

هذا النوع من التصور الفكري هو الذي نطمح إلى أن نراه يتراكم معرفياً في المستقبل حتى يحقق رؤية نوعية، لأنّه يعطي الكلمة الأولى للخطاب القرآني، وما عداه من الخطابات والمناهج الأخرى هو للاستئناس فقط. وإذا كان العقل الغربي مبلغ همّه وعلمه في القطيعة، فإنّ المنهجية المعرفية العربية - الإسلامية تطمح إلى تأسيس وعي تواصلي واستراتيجية تعارفية شاملية تقوم على قاعدة القطيعة مع العناصر الميّتة والمميتة في تاريخ البشرية وتراثها ومنظوماتها، ونحقق التواصل الفعّال مع جوانبه الحيّة والمضيئة، ونسعى للتجديد في ما ركد وتكلّس وتعطّل.[33]

ثالثاً: العقل التعارفي

يمكن أن نعتبر العقل التعارفي نمطاً تفكّرياً عربياً - إسلامياً انبثق في أواخر القرن الماضي. وقد توطدت معالمه أكثر بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر التي هزّت العالم، وخلخلت كثيراً من أبعاده، وخربطت النظام المعرفي والإيديولوجي الذي كان يحتكم إليه. وسعى دعاته إلى تشكيله كبراديغم خاص له نسقه المفاهيمي الذي يضبط رؤية الإنسان للغيب والكون والطبيعة والإنسان وقضايا المنشأ والمبدأ والتدافع والمآل والمصير. وهو ينطلق في صياغة مرتكزاته من الرؤية القرآنية والحديثية والخطابات التاريخية التي اجتهدت في تأسيس فلسفة وجودية بشرية تقوم على التفاعل والتواصل والتبادل والأخذ والعطاء.

وقد تبلورت محدداته ومعالمه الأساسية عند مجموعة من المفكرين والباحثين الفاعلين في العالم العربي - الإسلامي، من بينهم:

- المفكر المغربي «طه عبد الرحمن»، خاصة في كتابه: «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» الذي يؤسس فيه لمبدأ التعارفية/ التعاونية، كمبدأ ثقافي حضاري تنبثق منه القدرة على إنتاج قيَم الاختلاف والخصوصية التي تضفي المعنى الإيجابي على قيمه الكونية[34].

- المفكر السوداني «أبو القاسم حاج حمد» - رحمه الله - الذي يتكلم عن «التعارفية» كمنهجية تواصلية كونية، مؤكداً أنّها لن تتحقق بشكلها الأفضل إلا بخروج العالم المعاصر ككل من وضعيته المأزقية التفكيكية واستراتيجيته الصدامية العدمية إلى لحظة التركيبية الاستيعابية، كما يشير إليها القرآن الكريم[35].

- كما نجد مفكرين وكتّاب آخرين يكتبون في ضوء أبعاد التعارفية، ولكن بمصطلحات إجرائية أخرى، كالكاتب المغربي «محمد مفتاح» الذي يستخدم (التناغمية)، والباحث العراقي «عبد الله إبراهيم» في مشروعه

33- ينظر: المرجع السابق، ص 244

34- ينظر: طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي (بيروت/ الدار لبيضاء)، ط1 (2005).

35- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي (بيروت)، ط1 (2004).

المهم (المطابقة والاختلاف) الذي يبلور مصطلحاً تثاقفياً إجرائيّاً هو: الحوارية، والباحث السعودي «محمد محفوظ» الذي ينتقد أطروحة الصدام الغربية ليؤكد على «التشاركية» والمفكر الليبي «سالم القمّودي» الذي نحت المصطلح المتميز: «التلقائية»؛ لا بمعنى العشوائية والارتجالية، ولكن بمعنى الوجهة الفطرية/ الهدفية وفق الأصول القرآنية. كما يمكن أن نضيف المفكر اللبناني «علي حرب» في بعض طروحاته الشذرية حول «العقل التداولي» أو «التواصلية»؛ لا بالفهم البراغماتي الغربي، ولكن بالوعي التواصلي القرآني - كما يشير هو - في بعض صفحات كتبه[36]. بالإضافة إلى مفكرين آخرين مثل: طه جابر العلواني، وعباس أمير، ورسول محمد رسول.

وفي هذا المقام، نؤكّد على الأطروحة المعرفية الحضارية التي يباشر إنجازها بجدّية المفكر «زكي الميلاد»، والمتمثلة في مشروع «التعارف الحضاري»، بديلاً معرفيّاً إسلاميّاً للقاء والتثاقف المستمر بين الحضارات في مقابل أطروحات الصراع والصدام.

وأول ما تنطلق منه هذه الأطروحة هو استعادة الثقة بالذات العربية وقدراتها المرجعية المعرفية والمنهاجية وتحريك آلة النقد بقوة لنزع هالة القداسة عن النموذج الغربي الذي أسّس نفسه كنمط عالمي كوني يُحتذى ولا يُنتقد. يقول «الميلاد»: «إنّ الغرب لم يعد يحتكر الحداثة والتقدّم والحضارة، ولم تعد تجربته هي الوحيدة في هذا العالم، ولا هي الأمثل بين النماذج والتجارب، ولا هي نهاية التاريخ كما ظنّ خطأ أو سهواً «فوكوياما»، وإن كانت حضارته إلى هذا الوقت هي الأكثر تقدماً من بين حضارات العالم في مجالات العلوم والتقنية، إلا أنّ هذا التقدّم بدأت تحوم حوله شكوك في أن يبقى إلى ما لا نهاية، في ظلّ عالم تنبعث فيه غير يقظة بين غير أمّة».[37]

ثم بعد ذلك الشروع في نوع من النقد المزدوج للنظريات والمقولات المعرفية؛ أي في نسختها الغربية، وفي طرق استخداماتها العربية وعدم القبول المتساهل لها إلا بعد فحصها واختبارها وتقليب وجوهها وإمكاناتها. وهذا ما كان قد قام به «الميلاد»؛ إذ أخضع مقولة الحوار أولاً للفحص والنقد، يقول: «فيما يتصل بتركيبة المفهوم وطريقة صياغته واختراعه، فقد أطلتُ كثيراً التأمل والتفكير فيه، وكنت أتساءل كيف يمكن للحضارات أن تتحاور؟ حتى يصّح استعمال مصطلح حوار الحضارات. هل عن طريق ممثلين ومفوّضين عن الحضارات لهم صفة قانونية أو اعتبارية؟ لكنني وجدت أنّه لم تحصل سابقة بهذا الشكل، لأنّ كلّ حضارة فيها الانقسامات والتعدديات الدينية والمذهبية، العرقية والقومية، اللغوية واللسانية، ما يجعل من الصعوبة القيام بمثل هذا الدور. من جهة ثانية إنّ السائد حالياً في مجال العلاقات الدولية هو مفهوم الدولة وليس مفهوم الحضارة، والعلاقات من ثمّ هي علاقات بين دوّل وليس بين حضارات.

36- ينظر مثلاً: علي حرب، الإنسان الأدنى (أمراض الدين وأعطال الحداثة)، م.ع.د.ن (بيروت)، ط1 (2005)

37- زكي الميلاد، المسألة الحضارية (كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيّر؟)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي (بيروت)، ط2 (2008)، ص 131



أمّا فيما يتصل بجانب القدرة والفاعلية والتأثير، فلن يكون كدعوة حوار الحضارات تلك القدرة الحيوية في التأثير على مجرى السياسات العالمية، أو خريطة العلاقات الدولية لشدة تعقيداتها وتناقضاتها وتصادماتها، وتضارب مصالحها...».[38]

وبعدها يشير إلى القصور المعرفي والمنهجي الذي طبع علاقة الباحثين والكتّاب الإسلاميين بالخطاب القرآني، وخاصة في استعمالهم للآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إنّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُم، إنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» يقول: «حضور هذه الآية، والاستشهاد بها والالتفات إليها في الأدبيات العربية والإسلامية يكاد ينحصر ويتحدد في نطاق التذكير بها أو مجرد الإشارة إليها، من دون التعمق في استجلاء دلالاتها، أو استكشاف مكوّناتها، أو إمكانية ابتكار مفهوم منها، يكون أصيلاً ومحكماً بشرائطه العلمية وقواعده الاصطلاحية».[39]

وهذه هي المهمة الاستعجالية التي يقوم بها، محاولاً التأصيل لها وفق استراتيجية معرفية مفاهيمية نسقية، على اعتبار أنّ الخطاب القرآني هو بالدرجة الأولى خطاب معرفي مفاهيمي يهدف إلى بناء أفق مفهومي لدى البشرية كي تتواصل مع بعضها بعضاً ومع الوجود ككل، بوعي منهاجي سليم في الحياة، فـ «حينما تحدّث القرآن الكريم عن التعارف، تحدّث عن مفهومه، واستتبع الحديث جملة من المفاهيم المتصلة والمتفاعلة والمتكاملة معه، كالانفتاح والتواصل والسلام ومد الجسور، ورفض الانغلاق والقطيعة والكراهية، وهذه المفاهيم هي شرائط التعارف من جهة تحققه. وهناك ما يترتب عليه من جهة المعطيات والمنافع، كالتعاون والترابط والتبادل، وكل هذه المفاهيم تؤكد على حيوية مفهوم التعارف وفاعليته».[40]

ومن هذا المنطلق، يذهب إلى بيت القصيد في العملية التعارفية، كعملية شاملة يحتاج إليها بقوة الحراك التواصلي البشري، وكضرورة يفرضها الواقع المُعولم اليوم ويرهص بها المستقبل، «ما يضاعف من أهمية مفهوم تعارف الحضارات وقيمته في عالمنا المعاصر، هو ما تشتكي منه كل حضارة من أنّ الصورة المتشكلة عنها في أذهان الآخرين، هي صورة ناقصة أو مشوّهة أو شديدة السطحية.

وهذا الأمر يؤكد أنّ هناك جهلاً متبادلاً بين الحضارات، والجهل من أشدّ المعوّقات تأثيراً في عرقلة حوار الحضارات، ويكون سبباً في أيّ تصادم يحصل بين هذه الحضارات. ورفع هذا الجهل هو ما تسعى إليه مقولة تعارف الحضارات».[41]

38- زكي الميلاد، من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات، ضمن كتاب جماعي: تعارف الحضارات، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2006)، ص ص 52، 54

39- المرجع نفسه، ص 60

40- زكي الميلاد، المسألة الحضارية، ص 156

41- المرجع نفسه، ص 159

وعلى غرار هذا، ندرك أنّ التعارفية هي مجلى الوضعيات التواصلية والتداولية والتشاركية بين البشر على أكثر من مستوى وصعيد، وهي الحقيقة التي لا يمكن إنكارها أو حجبها، ويحتاج الأمر، اليوم، إلى بذل الجهود لإخراجها من حالة اللاوعي إلى مساحة الوعي بأهميتها وضرورتها وتنميتها. كما يجب أن ندرك «أنّ التعارف في هذا العصر الذي نعيش فيه ليس مجرّد عاطفة أو إحساس أو فهم يتطلب ذهناً فقط، إنّه كل ذلك معاً، لكنّه في النهاية خطاب عقلي يتطلب إدراكاً واعياً لمعطيات الخارج، ويعامل بوصفه مجالاً للتفكير والمعاينة الفكرية، وهذا الخطاب العقلي يتعرض اليوم إلى تحدّيات عدّة في ضوء تعقّد واشتباك الواقع العالمي من جهة، والعربي من جهة أخرى، وتحوّلات العلاقة بينهما، لكون التعارف يعتمد (العلاقة) أساساً لظهوره وتجليّاته بغضّ النظر عن شكله ونتائجه، الأمر الذي يحتّم نقد هذا الخطاب وفتح إمكانه، في وقت يطرح هذا الخطاب إمكانه على نحو ضاغط ومتشابك ومعقّد في راهن العلاقة بين الأمم والشعوب»[42].

وحتى لا تصبح التعارفية مجرد فكرة مثالية أو رؤية تجريدية متعالية، لا بدّ من فتحها، عبر المساءلة على متغيّرات العالم الخارجي؛ كالمتغيّر الاتصالي والمعلوماتي، والمتغيّر الثقافي والمعرفي، والاستراتيجي، وتصاعد المدّ الأصولي، ثمّ مناقشتها في ظلّ مشكلات والتباسات الواقع العربي الإسلامي الداخلي[43]. وهذا كله، بغية التخلص ـ قدر الإمكان ـ من رسوبيات العقل القطائعي الجذري والذهنيات الصدامية والاستئصالية، واستعادة الوعي القرآني الغائب، والسعي الدؤوب لبناء حقل إبستمولوجي يرتقي بفكر التعارف ويطوّره على كافة الأصعدة، فقد آن الأوان لوضع كلّ هذه الطروحات الثقافية والحضارية ـ كما يؤكد هنا الباحث العراقي «رسول محمد رسول» - «موضع المساءلة الإبستمولوجية، وعلى أكثر من صعيد: العلمي والمعرفي، العربي والإسلامي، الجماهيري والنخبوي، الذاتي والموضوعي. ومن ثمّ فتح الإمكان الفعلي والإجرائي والتداولي للعقل التعارفي العربي ـ الإسلامي والغربي معاً، وفي آن واحد؛ لكون عملية التعارف عالمية وإنسانية، حتى وإن كانت [تبدو] جهوية وعرقية ترتبط بالخصوصية والذّات [إلا أنّها في الأخير] ترتبط بالآخر والغير والمختلف».[44] وهذا الارتباط ليس ارتباطاً دوغمائياً أو ميكانيكياً، أوبراغماتياً، بقدر ما هو ارتباط منتج لإنسانية الإنسان وهويّته الكونيّة.

42- رسول محمد رسول، نقد العقل التعارفي (جدل التواصل في عالم متغيّر)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر(بيروت)، ط1(2005)، ص 14

43- ينظر: المرجع نفسه، ص (16- 28)

44- المرجع السابق، ص 29



قائمة المراجع:

1- إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة (الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية الإسلامية المعاصرة)، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت)، ط1 (2006).

2- محمد تضغوت، البنية الثقافية وقضايا الفكر في المجال العربي الإسلامي، منشورات الزمن (الرباط)، ط1 (2003).

3- الانسداد التاريخي (لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟) لـ: هاشم صالح، دار الساقي (بيروت)، ط1 (2007).

4- إدريس هاني، ما وراء المفاهيم (من شواغل الفكر العربي المعاصر)، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت)، ط1 (2009).

5- زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد (الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط1 (2004).

6- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط5 (2005).

7- محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوّا، ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر)، ط2 (1982).

8- مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم (فلسفة الحداثة السياسية / نقد الاستراتيجية الحضارية)، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (2002).

9- علي حرب، حديث النهايات (فتوحات العولمة ومآزق الهوية)، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط1 (2000).

10- طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة (ماهية المعاصرة)، دار الشروق (القاهرة)، ط2 (2005).

11- نصر محمد عارف، في إبستيمولوجيا الخطاب العربي المعاصر، ضمن كتاب «إشكاليات الخطاب العربي المعاصر»، دار الفكر(دمشق)، ط1 (2001).

12- فتحي انقزّو، هوسرل ومعاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم)، المركز الثقافي العربي (بيروت/ الدار البيضاء)، ط1 (2006).

13- سهيل لحبيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة (بيروت)، ط1 (2008).

14- ينظر: مطاع صفدي، نظرية القطيعة الكارثية، مركز الإنماء القومي (بيروت)، ط1 (2005).

15- زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد (الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد)، المركز الثقافي العربي (بيروت/ الدار البيضاء)، ط1 (2004).

16- ينظر: طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي (بيروت/ الدار البيضاء)، ط1 (2005).

17- محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي (بيروت)، ط1 (2004).

18- علي حرب، الإنسان الأدنى (أمراض الدين وأعطال الحداثة)، م. ع. د. ن (بيروت)، ط1 (2005)



19- زكي الميلاد، المسألة الحضارية (كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيّر؟)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي (بيروت)، ط2 (2008).

20- زكي الميلاد، من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات، ضمن كتاب جماعي: تعارف الحضارات، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2006).

21- رسول محمد رسول، نقد العقل التعارفي (جدل التواصل في عالم متغيّر)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط1 (2005).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com